

LA CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN IDEALISTA DEL SUJETO EN «LA ENFERMEDAD MORTAL» DE S. KIERKEGAARD

Juan Luis Vermal Beretta

Hay pocas obras que presenten con tanta claridad la ruptura de la concepción de filosofía que culminó en el idealismo alemán, y especialmente en su concepto de subjetividad, como *La enfermedad mortal* de Kierkegaard. Al mismo tiempo, esta ruptura, si se lee con atención, no implica en realidad un *nuevo* modo de comprender la filosofía sino que en ciertos puntos centrales rescata intenciones esenciales que ella había tenido desde sus orígenes. Esto nos da algunos criterios acerca de cómo enfocar el texto que nos ocupa. En efecto, Kierkegaard, como todo filósofo profundo, ha dado lugar a líneas de interpretación y apropiación de su pensamiento muy diversas y que, en gran parte, tienen su justificación relativa en los textos. Para nosotros, de lo que se trata, sin entrar a cuestionar otros acercamientos, es de poner a descubierto el contenido puramente filosófico de ciertas ideas centrales de Kierkegaard —lo cual quiere decir también desembarazarlo hasta cierto punto de su aspecto más claramente teológico¹— para, desde allí

(1) Soy consciente de que de este modo voy en un sentido exactamente opuesto al que quiere recorrer Kierkegaard, cuya intención era ser un escritor religioso. La divergencia no se funda solamente en la diversidad de intereses sino también en que Kierkegaard mantiene como contrincente un concepto restringido de filosofía, que, al ampliarse, podría invadir parte del ámbito que él reservaba a lo religioso.

ver, al mismo tiempo, el concepto fundamental de filosofía que comparte con o rescata de la tradición filosófica, y aquello que lo separa, que quizá no sea más que encontrar un punto diferente desde donde plantear lo que a aquella le preocupaba. Este punto será su concepción de la subjetividad, en abierto enfrentamiento con Hegel y, sobre todo, con Fichte.

Entraré directamente en esta cuestión, aclarando de antemano que no intentaré una interpretación global del texto sino sólo señalar algunos puntos que considero centrales desde la perspectiva mencionada. Prescindo también de la referencia a otras obras para centrarme en el problema conceptual más que en los de la interpretación kierkegaardiana.

En el capítulo final de la primera parte, Kierkegaard se enfrenta directamente, aunque sin nombrarla, a la concepción fichteana de la subjetividad, que representa la forma más elevada de aquella comprensión insuficiente de la subjetividad que sólo puede ser superada en la determinación del yo (sí mismo) finito abierto a lo religioso que él mismo defiende. De este modo se hace patente el antagonista filosófico principal de Kierkegaard, que por otra parte no sólo será suyo sino de todos los pensadores centrales de la época: el idealismo como proyecto de autofundamentación absoluta del saber. Se recalca a menudo esta crítica en la forma de un ataque a la pretensión totalizante y totalitaria del pensar, que tendría que dejar paso a otras dimensiones de la existencia humana. Lo que a menudo no queda claro es el sentido que tiene esa limitación del pensamiento, que no se dirige primariamente a alterar una relación de prioridad entre el pensamiento y otras facultades anímicas, ni entre el pensamiento y lo real, sino a socavar un modo de pensamiento que se basa en una idea de subjetividad como esencia de lo real que rebaja a éste a no ser más que lo negativo que se mostrará en la negatividad pura del pensamiento. Atacando esta idea, Kierkegaard trata de abrirse paso hacia una concepción de lo que es que no parta primariamente de ese ser-negativo. Para ello acomete precisamente aquel punto que tiene que servir de partida y coronación de esa concepción general: el yo como reflexión que se pone a sí misma. Esta será para Kierkegaard una de las formas (inauténticas) de la desesperación, ya que es un intento de autoponerse que choca con la determinación más propia del yo, por partir de su "forma abstracta", por no ser más que "la posibilidad más abstracta del yo"². Esta "forma infinita" no es más que el "sí mismo negativo", lo que tiene que borrar toda historia, toda determinación previa para poder pensarse, en un intento desesperado que no puede concretarse nunca, como "construyéndose" a sí mismo. Ahora bien, es

(2) Cito según la edición alemana realizada por E. Hirsch, *Lie Krankheit zum Tode*, Gütersloh, 1982, indicando entre paréntesis la página correspondiente del tomo IX de la edición danesa de las *Samlede Vaerker* de 1905. En este caso: 68 (179).

evidente que Fichte no hubiera negado esta determinación del yo empírico, pero de lo que se trata es del principio trascendental por el que la relación sujeto-objeto no es pensada desde su derivado enfrentamiento sino desde la unidad que sólo puede ser el *ponerse* a sí como esa diferencia, el poner del yo y del no-yo. Ante esto, Kierkegaard no puede señalar simplemente que ese no es el yo empírico, sino que tiene que recalcar que el planteo trascendental anterior pasa por alto algo esencial que es su propio fundamento. En otro pasaje,³ y utilizando como casi siempre un lenguaje equívoco, por provenir de los mismos esquemas que quiere criticar, Kierkegaard expresa que el paso de la comprensión a la acción, que bajo el primado de la identidad idealista de ser y pensamiento es inmediato, requiere el tránsito a través de la voluntad. Lo que aquí quiere decir Kierkegaard no es simplemente que, una vez que el sujeto sabe algo, además tiene que decidirse a hacerlo, sino que en esta decisión se esconde una relación a sí que es al mismo tiempo relación con el todo, no con una situación concreta reducible al saber sino con un modo de ser. Esto es lo que expresa la fórmula "querer o no (estar en) la verdad". La transición del comprender a la acción, que para Kierkegaard es equivalente a la transición entre el ser exterior reducido al conocimiento (pensar) y el ser propio del "sí mismo", sólo tiene "necesidad" en el campo de la idealidad; es decir, en el marco de la idealidad esta relación, y por lo tanto la *diferencia* que expresa, no se piensa, se pasa por alto. Esto es lo que caracteriza a "toda la filosofía moderna", que sería en esto igual al paganismo: no encontraría entre ser y pensamiento, o sea entre el ser entendido como representación y el pensamiento como representante, la fisura por la cual pensar la trascendencia, trascendencia que sólo se hace patente en la existencia individual y que históricamente habría sido introducida por el cristianismo (que por otra parte no ha sido nunca asumido como tal).

Todo esto puede ayudar a aclarar el sentido de la crítica inicial al idealismo fichteano: el yo reflexivo que se pone a sí mismo, al quedarse en el plano de las idealidades, no es capaz de pensar lo propio de la existencia, que es su referencia a la verdad, su "estar en" la verdad, que sólo es posible comprender desde la particularidad de la existencia. Al mismo tiempo queda señalado el carácter abarcador de la crítica: al englobar al paganismo y a la totalidad de la filosofía moderna, se convierte en crítica de la filosofía en su totalidad. El "pecado original" de la filosofía es no reconocer el campo previo (el "prius") en el que se mueve. Esto sería una consecuencia del *cogito*, que Kierkegaard a su vez identifica relativamente con la falta de un concepto explícito de trascendencia entre los griegos. Lo dudoso de esta identificación no debe ocultar lo fundamental del planteo de Kierkegaard.

Antes de analizar con más detalle su propia propuesta, la concep-

(3) pág. 92 (204).

ción del sí mismo que tendrá que ocupar el lugar del yo reflexivo fichteano, vale la pena detenerse un momento más en la interpretación que hace de este último desde una perspectiva que, desde el problema conceptual, da paso a un diagnóstico epocal. La pretensión de autofundamentación absoluta lleva, no a una conceptualización de lo absoluto, como pretendían sus autores, sino a un mero experimentar consigo mismo ⁴. Este experimentar es una expresión del nihilismo: en realidad no hay ningún "sí mismo" en su base (lo que no debe entenderse como el pedido de un yo sustancial), y en esa medida el yo, que se ha transformado en "dominador absoluto", es un "rey sin tierra" ⁵. Si la experimentación de aquel para quien es "un enigma qué comprender por sí mismo" ⁶ es la característica de este "nihilista activo" que tiene que negar continuamente su historia como su determinación propia, la característica central de su reverso pasivo será lo demoníaco. Lo demoníaco es la otra cara de la autoafirmación a que ha quedado reducido el sujeto absoluto: la imposición de una particularidad que es el único medio para mantener un sí mismo que se niega a perderse para poder encontrarse.

Estas dos figuras, aquí apenas esbozadas, forman parte de una "fenomenología de la conciencia" cuyo eje director es el querer ser sí mismo o no querer serlo en relación con la desesperación. No entraré ahora en el análisis de estas figuras, sino que me limitaré a señalar que esta escala creciente en la conciencia de sí mismo no puede acabar hasta tanto el yo no reconozca que su esencia es diferente del conocimiento, y esto quiere decir, como ya se apuntaba al comienzo, no que hay otra facultad más importante, sino que su esencia no es del modo de ser del objeto. La identidad de ser y pensar expresada en el cogito indica para Kierkegaard la autoconcepción del yo como objeto, que termina con una autofundamentación de tipo reflexivo que mantiene la forma de la objetividad al referirse a sí mismo como algo que le precede. Primacía del conocimiento y primacía del objeto (de la comprensión del ser en general y especialmente del sujeto como objeto) son dos caras de lo mismo. Para romper esta estructura será necesario indicar otra en la que el sí mismo se comprenda de un modo diferente al de la objetividad. En la medida en que se haga esto, el sí mismo, comprendido como individuo, existencia, será el punto de ruptura que señala la trascendencia y al mismo tiempo perderá su carácter de determinante final de lo que es. El sí mismo, en cuanto existencia, pasará a ser el lugar en el que acontece algo que le

- (4) Repitiendo así la crítica general al idealismo alemán de que, por así decirlo, ha sido engañado por la "astucia de la historia": han sido expresión de una autopotenciación de la razón que sólo deja lugar al automantenimiento de un sistema que se dicta sus propios fines. La razón liberadora se transforma, bajo la forma de razón total, en sinrazón que elimina su impulso primero. Este tema de la "dialéctica del Iluminismo" está presente en gran parte de la crítica al idealismo.
- (5) Pág. 69 (180). Es inevitable la referencia a Nietzsche, que detecta el mismo fenómeno histórico y quiere precisamente en la experimentación consigo mismo superar los límites de un yo que es una ficción.

sobrepasa y que no podrá tener la forma del objeto. Esto es lo que Kierkegaard intenta definir como "espíritu" al principio del libro. Su conocida definición reza: "El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma; el sí mismo no es la relación sino el que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Considerado de esta manera, el hombre no es aún un sí mismo".⁷

Se trata, pues de interpretar este texto clave que, situado al comienzo de la obra, la domina enteramente. Al contrario del yo fichteano cuya crítica se mostraba antes, Kierkegaard no considera al sí mismo como un yo puntual que a su vez se constituya en la reflexión sobre sí. Como se veía antes, esto era para él pasar por alto el problema fundamental, al asimilar el yo a un objeto, aunque después se le quisiera agregar la pura actividad o se lo quisiera constituir en la paradójica reflexión antes mencionada. Por eso, el punto de partida del "relacionarse consigo mismo" no es un yo puntual sino que es ya una relación. Por otra parte, esta relación, por sí sola, no constituye un auténtico sí mismo, sino que sólo lo hará en la medida en que sea precisamente "una relación que se relaciona consigo misma". Esto, que aparentemente se refiere a una relación de segundo orden (con lo que de algún modo se volvería a caer en la paradoja de la reflexión) es en realidad algo que simplemente afecta de modo esencial a la primera relación. En efecto, Kierkegaard distingue dos tipos de relación: la relación entre dos en la que la relación es lo tercero, la "unidad negativa"⁸, y la relación en que ésta se relaciona consigo misma, y en este caso la relación es lo "tercero positivo". El primer tipo de relación es el que se da, por ejemplo, entre cuerpo y alma, y si se repara en que en su momento emplea la misma expresión (unidad negativa), es la única unidad de que es capaz el concepto, así como la unidad que se afirma del yo "fichteano" antes criticado. El segundo tipo de relación, en cambio, tiene como componente esencial relacionarse consigo misma. Nuevamente, esto no es algo que se le agregue a la relación, sino que es lo que la determina fundamentalmente porque altera el modo en que se relacionan sus términos: estos no se relacionan como partes existentes de algo sino que se constituyen en una síntesis en la que se despliegan. Llevar a cabo esa síntesis es la tarea en la que se constituye el sí mismo. Los términos que Kierkegaard nombra son lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, la libertad y la necesidad. A primera vista podrían parecer formas diferentes de nombrar la dualidad cuerpo-alma, pero ya he-

(6) Pág. 70 (181).

(7) Pág. 8 (127).

(8) Pág. 8 (127). La "unidad negativa" se refiere a aquella unidad que surge del reflejo de la negatividad de lo que se le enfrenta y que, por lo tanto, aunque no lo parezca, está subordinada a él.

mos visto que ésta aparecía como ejemplo del otro modo de relación. En efecto, esa es una dualidad pensada como la coexistencia de dos atributos de una cosa, mientras que con las dualidades nombradas Kierkegaard quiere pensar en una síntesis en la que se mantiene necesariamente el doble carácter de la existencia a que aludiré poco más adelante. Pero lo que es decisivo ahora es que en esa síntesis no sólo se constituye la relación entre sus términos sino que es en ella donde se abre lo que podríamos llamar el "ámbito de significatividad" de la existencia, su trascendencia en sentido estricto. Por eso, antes de analizar un poco más el carácter de tal síntesis hay que agregar el último y fundamental paso que da Kierkegaard en la definición del sí mismo que estamos interpretando y que es donde se da el alejamiento definitivo del modelo anterior. Kierkegaard se pregunta si el "tercero positivo" que constituye la relación sintética puede ser puesto por sí mismo o es puesto por otro. Tal como puede verse desde la crítica anterior y tal como se verá en el análisis de las síntesis, la primera posibilidad es para él intrasitable: el carácter mismo de la síntesis supone una previedad y supone una libertad que tiene por condición el no ponerse a sí misma. La autoposición, por el contrario, aniquilaría inmediatamente la libertad y el ámbito a que da lugar, en una palabra, la síntesis, para volver a una determinación objetual del yo. La única vía posible será, pues, la segunda: "esta relación, este tercero es a su vez una relación, se relaciona con aquel que ha puesto la totalidad de la relación" ⁹. Este carácter derivado es lo propio del yo: "una relación que se relaciona consigo y, en la medida en que se relaciona consigo, se relaciona a un otro" ¹⁰. La relación consigo mismo, tal como había sido esbozada, es al mismo tiempo abierta, apunta hacia una otredad que es ante todo un testimonio de su carácter deudor (no creador, no originario) ¹¹.

La relación consigo se revela así como abierta a aquello que la pone. La autorrelación pensada como relación consigo de una relación señala inmediatamente su relación, su ser-puesta. El sí mismo no es necesidad, no está determinado inmediatamente sino que es libertad, pero esa libertad le viene dada necesariamente, no es algo que está a su vez en condición de producir. La omnipotencia del yo productor que no podía comprenderse a sí mismo deja lugar a la impotencia de un sí mismo que precisamente por iluminarse en su interior como libertad se reconoce puesto por un poder ajeno, poder ajeno que, es obvio decirlo, no puede ser la potencia de un ente

(9) Pág. 9 (128).

(10) *Id.*

(11) Se puede advertir en el desarrollo anterior un paralelismo con el paso que se da en la lógica hegeliana de la lógica "reflexiva" a la lógica del concepto, en la que los términos se determinan a partir del carácter de la mediación. Kierkegaard pretende hasta cierto punto un paso similar, pero insiste en que, justamente por el carácter de la síntesis, ya no se trata de la constitución de los términos sino de que en ellos se da una apertura de sentido que reivindica su prioridad. La exigencia final no puede ser, por lo tanto, la reproducción del camino metódico o, en un plano real, la exteriorización del mismo, sino un salto a un ser pre-lógico.

con la forma de un objeto. Esta experiencia es la que Kierkegaard caracteriza como un estar ante Dios. Dejemos de lado ahora la cuestión de si de este modo se recoge adecuadamente lo puesto de manifiesto en el movimiento anterior y volvemos brevemente sobre la cuestión de la síntesis.

Al referirse a la relación sintética de finitud e infinitud se aclara en qué sentido su síntesis es diferente de la del concepto. De lo que se trata es de una actividad de la que los dos contrarios son momentos estructurales: el devenir sí mismo "tiene que consistir en desprenderse infinitamente de sí mismo en la infinitización de sí mismo y en retornar infinitamente así en la finitización" ¹². Aquí, como muy frecuentemente en Kierkegaard, hay que desprender el núcleo de su idea del lenguaje hegeliano que parcialmente la deforma. No se trata de un sujeto particular que, negándose, se pone como universal para volver a sí como individuo, sino de los momentos extáticos que conforman el existente, siendo "lo finito lo que limita, lo infinito lo que extiende" ¹³. Limitación y extensión son dos caras del sí mismo, dos momentos de su actividad sintética que lo conforman como libertad determinada.

La relación finitud-infinitud se reproduce en la de posibilidad-necesidad, donde aún aparece más claro el horizonte desde el que Kierkegaard piensa este relacionarse a sí dentro del cual se realiza la síntesis: el tiempo. Lo necesario es el carácter determinado del sí mismo, su ya-ser, su pasado, que en cuanto tal determina a su vez su ser posibilidad, su determinarse futuro. Este, por su parte, dará libertad al pasado necesario en la medida en que, aún siendo necesario está siempre abierto. En cuanto es sí mismo, el sujeto es necesario, en cuanto tiene que devenir sí mismo es posibilidad. Kierkegaard excede, sin embargo, los límites de esta descripción fenomenológica al identificar finalmente la posibilidad con la negación simple de la necesidad, es decir con la fe que puede contrariar lo necesario. De este modo, el planteo parece perder su inmanencia, pues ya no es desde el tener que determinarse desde donde se piensa la posibilidad. Incluso el futuro parece pensarse bajo la determinación de la necesidad, de la que sólo se salva la trascendencia como tal. Esto nos remite nuevamente a la cuestión ya aludida de la función y justificación del elemento religioso y teológico como culminación de este movimiento. Aún suponiendo que estuviera en condiciones de plantear tal cuestión, su tratamiento excedería los marcos aquí planteados. Lo único que quería señalar es que, independientemente de ello, este esquema de pensamiento que he pretendido mostrar revela un giro histórico de la filosofía, pero además un giro que abre hacia una mejor comprensión de sí misma. La comprensión de la limitación de la subjetividad es no sólo el (comienzo del) fin de la metafísica de la subjetividad, de aquella comprensión de lo que es desde su ser representación, sino también la posi-

(12) Pág. 26 (143).

(13) Pág. 26 (144).

bilidad de pensar el fenómeno de sentido que quedaba oculto desde la pretensión de construcción absoluta del sujeto moderno. Esto aparece en Kierkegaard bajo el manto de una religiosidad que no quiero aquí criticar ni mucho menos desmentir, pero de la que creo que se puede sacar un contenido más abarcador en la medida en que se libere a su núcleo de un sentido teológico definitivamente comprometido con la idea de subjetividad que está aquí en juego. Completando su paradoja, quizá el pensador religioso señale más allá del horizonte del cristianismo.

Creo que en ese sentido son pensables y recuperables ideas como las de pecado, central en el texto que estoy comentando. "La categoría de pecado es la categoría de la individualidad" ¹⁴, afirma el propio Kierkegaard. Con ella se expresa nada más y nada menos que la limitación del sujeto, que experimenta su propio ser libre como facticidad irrenunciable. El pecado, la falta, no es esencialmente más que el señalamiento de este límite que es el límite del concepto. Esto no debe entenderse tampoco simplemente como lo irracional sino como el límite impuesto al concepto como disposición sobre lo real, es decir, finalmente, como los límites de un pensar representativo que tiene que contar con la seguridad de un mundo fijo y dado de antemano y no puede siquiera tener en su punto de mira la irreductible facticidad histórica de la que él mismo parte. Esto ilumina sobre el carácter correlativo de aquello cuyo aspecto negativo es el pecado: la fe. La fe no es esencialmente más que la contrapartida de esa carencia, vista ahora desde su lado positivo, o sea, una vez que, por su propia fuerza, se ha invertido el movimiento, desde el sujeto a la fuente de sentido: lo que era límite se convierte en gratuidad del dar. No se descubre otra cosa, sino simplemente la misma carencia muestra que lo injustificable, lo que testimonia la impotencia del concepto, es un libre otorgarse al sujeto, que se reconoce dependiente de ello. La "gracia" es la otra cara de la desesperación y del pecado cuando se ha podido abandonar la subjetividad que pretende ser sí misma como autoposición y en ello es todo lo contrario: unidad refleja del mundo objetual que la determina. Aquí puede verse quizá el parentesco esencial de Kierkegaard con dos extremos de la metafísica, por más que él mismo lo hubiera rechazado vehementemente. Pues, ¿no querría decir más bien esto el ser lo mismo el ser y pensar para Parménides? ¿Señalaba, tal como lo pensaba el propio Kierkegaard la incapacidad de comprender lo radicalmente otro que está a la base de la reducción de ser al pensamiento (representativo) o indicaba más bien este estar el pensar bajo la égida de lo que presenta como totalidad y como don? Y, por otra parte, ¿estará tan lejos de Kierkegaard como parece el "amor fati" de Nietzsche al entregarse a la admiración del acaecer?.